

## AZ ELOSZTÁS, MINT A TÁRSADALOM KÖTELEKE? KÉRDŐJELEK AZ ELOSZTÁSI IGAZSÁGOSSÁGHOZ.

---

LOSONCZ ALPÁR

A kortárs igazságosság-filozófiák szinte teljes egészükben kiegyenlítődnek az elosztó igazságosság gondolatával, lett legyenek azok az anyagi erőforrások és javak igazságos elosztása, a tulajdon vagy a jövedelem elosztása. Amióta a nyugati társadalmakban megszilárdult a jóléti állam, különösképpen a jövedelem, és az erőforrások elosztása került homlokterbe. Igaz, nem hagyható figyelmen kívül, hogy az említett igazságosság-filozófiák, mint pl. a Rawlsé, akkor jutottak a felszínre, amikor a jóléti állam csillaga magasan ragyogott. Így az igazságosságfilozófia képviselői vagy a jóléti állam mellett törtek lándzsát, és ennek alapján bontották ki gondolatmeneteiket, vagy éppenséggel a jóléti állammal szemben fejtették ki az igazságossággal kapcsolatos eszmefuttatásaikat. Azóta az uralmat birtokló neoliberais társadalomfilozófia alaposan megtépázta a jóléti állam intézményrendszerét, ami az igazságfilozófiákon is nyomot hagyott. Mindenesetre, ritkán történik meg, hogy az elosztó igazságosságon kívül másfajta igazságosságalképzések is beszűrődnek a gondolati rendszerekbe, ez történik példának okáért a kooperatív igazságosság beemeléseivel a lingvisztikai viszonylatok terepére.<sup>1</sup>

Természetesen ezzel az iménti állítással nem kívánom összemosni a különféle igazságosságfilozófiák közötti különbségeket. Hadd említsek csupán röviden néhány példát a létező különbségekkel kapcsolatban. A már szóba hozott Rawlsnak, legalábbis amennyiben szembesítenénk elméletét a rendelkezésre álló tapasztalati adatokkal, azt kellene válaszolnia, hogy intuitíve a fennálló elosztás igazságtalan. Hiszen azok az egyének akik a „tudatlanság fátyla” mögött tartózkodnak megegyezhetnek abban, hogy a létező társadalom méltánytalan vonatkozásokat teremt. Az elosztás az elsődleges, alapvető társadalmi javakra kell, hogy vonatkozzon, nevezetesen a jog, a szabadság, a lehetőség és a hatalom, a jövedelem, a vagyon, valamint saját értékességünk érzésére.<sup>2</sup> A gazdagság egyenlőtlen elosztása azért vonható bírálat alá, mert

---

<sup>1</sup> Ph. Van Parijs: *Linguistic Justice, Politics, Philosophy and Economics*, 2002. Spring edited by J. Gaus.

<sup>2</sup> J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest, (fordította Krokovay Zsolt), 1997. 123. Természetesen itt még véletlenül sem vállalkozom arra, hogy Rawls, vagy az itt említendő elméletírók elméleteit tolmácsoljam. Céлом csupán az, hogy kiszűrjek belőlük néhány fontos aspektust.

az alapvető társadalmi javak olyan elosztásához vezet, amely gátolja a jó élet gyakorlását. Az egyének megvalósítják a társadalmi kooperációból származó előnyöket, de a kooperáció csak akkor részesíti előnyben a társadalom tagjait ha a méltányosság alapján történik. Fontos, hogy az egyének az igazságosság intuitív eszméjéből indulnak ki, azaz a szokásos erkölcsi meggyőződéseket veszik figyelembe, és ennek alapján teremtik meg a méltányossággal jellemezhető társadalmi szabályokat. Az egyének ekkor fogadják el a társadalmi szabályokat amennyiben az igazságosság bélyegét viselik magukon, és itt közeledünk ahhoz a gondolatsorhoz, amit Rawls az „átgondolás egyensúlyának” nevez.”

A gondolatmenet eljárásvonatkozásokat tartalmaz („méltányos eljárás”), amely támaszul szolgál egy hipotetikus eljárás szempontjából („eredeti helyzet”) – amely viszont megalapozza az igazságosság közös és intuitív elképzelését. Az egyenlőtlenségek annyiban megengedettek, amennyiben létező alakzataik eleget tesznek az igazságosság kívánalmainak. Az igazságosság procedurális aspektusa tehát az elosztás kapcsán felmerülő egyenlőtlenséget igazolhatja. Ugyanakkor, Rawls nem reked meg pusztán a proceduralizmus hangsúlyozásánál, mert bevonja a gondolkodásba az igazságosság szubsztantív elképzelését is. Azaz, az igazságosság nem egyenlíthető ki az eljárás fogalmával. Ha megmaradnánk a tiszta proceduralizmus mellett, úgy nem lennének képesek megítélni az eljárásokból adódó végeredmények igazoltságát. Szükség mutatkozik, tehát, az eljárásfüggetlen észtevékenység gyakorlására.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Érdemes itt kitérni A. Sen eszmefuttatásaira, aki gazdasági és erkölcsi érvek elegendő segítségével részesítette bírálathoz a kortárs politikai filozófiát. Sen, röviden szólva, úgy látja, hogy az igazságosságelmélet változatai, (lett legyenek azok a dworkini vagy a rawls-i koncepciók), meghatározott dimenziókban elégtelenek. Úgy vélekszik, hogy hiába hangsúlyozzuk az alapvető javakat, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a jól berendezett társadalom felépítéséhez, mint pl. a szabadság, a jog, a hatalom, a jövedelem és vagyon. Fontos, hogy megragadjuk azt a tényt, hogy különféle szituáltágú egyének különböző igényekkel élnek az általuk hozzáférhetővé vált alapvető javak vonatkozásában. Következésképpen, ne a javakra összpontosítsunk, mondja, hanem arra, hogy ezek a javak milyen *lehetőségekre* nyitnak ablakot. Ezért tévesztjük el célunkat, ha kizárólag mondjuk a tulajdonra, vagy a javak mérhető mennyiségeit domborítjuk ki. Az elsődleges javak és a rájuk alapuló teljesítmények természetesen változékonyak, függnek a politikai-gazdaságtani környezet alakulásától, ám, lényegesnek bizonyul, hogy a súlypont nem a szabadság »eszközein«, hanem a szabadság »terjedelmén« helyezkedik el.

Némileg leegyszerűsítve Sen összetett, kiértékelte gondolatmeneteit, a lényeg az abban látom, hogy szerinte a *képességeket*, *lehetőségeket* és az *illetékességi köröket* kell szemügyre vennünk, amelyek hozzáférhetővé teszik az egyének számára az »értékteli tevékenységek« gyakorlását. Ennyiben hiába rögzítjük azt a tényt, hogy egyének, vagy kisebbségi csoportok nincsenek alávetve más, például, többségi csoportok közvetlen kényszerítő beavatkozásának. Hiába, mert amennyiben nem beszélünk azokról a *képességekről*, amelyek elengedhetetlenek a lehetőségek

Van Parijs esetében különös fontosságot nyer, hogy az alapvető szabadságokat valamint azokat a lehetőségeket, amelyek e szabadságuk reális gyakorlásához szükségesek, elengedhetetlennek minősíti az egyenlőség szempontjából.<sup>4</sup> Egalitáriánus gondolatmenetének konstitutív eleme az univerzális és feltétlen alapvető jövedelem biztosítása, amelyet egyenlően, és kvázi-automatikusan osztanak el, igaz, a társadalom termelési potenciáljainak megfelelően. Ez az univerzálisan alapvető jövedelem biztosítja a szabadságokhoz való hozzáférést. Az említett jövedelem alapul szolgál meghatározott életvezetéshez. Míg Rawls az előnyöket a leghátrányosabb helyzetben lévők számára, Van Parijs egalitáriánus lendülete mindenki számára kíván előnyüket biztosítani, noha, természetesen tisztában van azzal, hogy az előnyök olyanok kezébe is juthatnak, akik nem tartanak erre igényt. Van Parijs, Rawlssal ellentétben nem tulajdonít jelentőséget az igazságosság procedurális vonatkozásainak. Ugyanakkor az igazságosság távlata világosan megnyílik az ő esetében is.

Walzer komplex igazságosságelmélete<sup>5</sup> merőben különbözik a rawlsi gondolatmenettől, noha az elosztási koncepció világosan kirajzolódik az ő esetében is. Ő kételkedik abban, hogy a) az igazságosságnak egyfajtanak kell lennie, b) a tudatlanság fátyla mögött ugyanazt az eredményt kapnánk amit Rawls előlegez, amennyiben kulturális értelemben kontextualizálnánk a társadalom tagjait, azaz meghaladnánk a kötelekek nélküli univerzális szubjektivitás gondolatát. A tudatlanság fátyla elrejtja a társadalom tagjai előtt saját beágyazottságukat. Az elosztó igazságosságnak plurálisnak kell lennie, és alakzatait szituatíve kell kibontani. Az elosztás elvei különbözhetnek egy társadalom „szférái” között. Walzer különös fontosságot tulajdonít a javak társadalmi-kulturális meghatározottságának. Láttuk, Rawls az alapvető társadalmi javakat, Van Parijs a jövedelmet osztja, Walzer pedig széleskörű skálán mozog, a javak sokaságát kapcsolja be az elosztás áramkörébe. A komplex egyenlőség elve a jelenlegi elosztásnál egyenlőbb disztribúciót igényel, valamint azt a tényt, hogy az adott javak ne gyakoroljanak uralmat más javak felett. Példának

---

kihasználásához, úgy nem adunk számot meghatározó értékek meglétéről vagy arról, hogy kisebbségi csoportok tagjai ténylegesen megvalósíthatják-e autonóm módon választott értékeiket. A. Sen: *Equality of What, Choice, Welfare, Measurement*. Cambridge, 1982. *Inequality Reexamined*, Cambridge, Massachusetts, 1992. *Lives and Capabilities*, In: *The Quality of Life*, ed. by M. Nussbaum and A. Sen. Senről: G. A. Cohen: *Equality of What, On Welfare, Goods, and Capabilities*, ibidem, valamint, V. Walsch: *Amartya Sen on Inequality, Capabilities and Needs, Science and Society*, 1995-1996.

<sup>4</sup> Ph. Van Parijs: *What's Wrong with a Free Lunch?* Boston, Beacon Press, 2002. M. W. Howard, Basic Income, Liberal Neutrality, Socialism, and Work, *Review of Social Economy*, 2000. vol. lxiii, no. 4. december.

<sup>5</sup> M Walzer: *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality* New York, Basic Books, 1983.

okáért, Walzer különösképpen a pénzt említi, mint monopolisztikus pozíciót birtokló erőforrást a modern társadalmakban, hiszen birtoklása lehetővé teszi a különféle javakhoz való hozzáférést. A társadalom különféle szféráihoz különféle javak tartoznak, ne szüntessük meg a közöttük lévő különbségeket. Walzer ezzel bírálatban részesíti azokat a kísérleteket, amelyek egy erőforrás (például a pénz) egyenlőbb elosztásának lehetőségével foglalkoznak. Ezzel a gesztussal ugyanakkor lemond arról, hogy igényeket támasszon az adott társadalom egészének egyenlőségi dinamikájával kapcsolatban.

Walzer *expressis verbis* arról beszél, hogy a társadalom lényegében elosztási entitás. Az elosztás a közösségi élet kötelékének bizonyul. Mi más tartaná össze a közösségi életet, mint az, hogy cserefolyamatokba, elosztási processzusokba bonyolódunk? Nem arról van szó, hogy az elosztás csak a gazdaság területére összpontosulna, az elosztás a társadalom kötőerejét érinti. És ezt az elvet vallja a kortárs igazságosságfilozófiák zöme. A társadalom, mint *elosztási közösség* jelenik meg, amelyben szerepeket, javakat, jogokat, előnyöket és hátrányokat osztanak. Pontosabban, úgy fogalmazhatunk, hogy a társadalom, mint entitás az elosztás közvetítésével egyfajta tagoltságot kap. A társadalom nem létezik függetlenül az elosztás révén tételezett egyénektől, akik tevőlegesen vesznek részt a disztribúció folyamataiban, ám az egyének sem létezhetnek függetlenül azoktól a szerepektől, amelyeket az elosztás folyamatai juttatnak számukra.<sup>6</sup> Ráadásul: a disztributív társadalom eszménye etikai-politikai igazságosságfogalom kidolgozását előlegezi, hiszen meggyőződése szerint az elosztási igazságosság a társadalomban rejlő konfliktusok szabályozását előlegezi. Benne az etika és a politika metszi egymást, előremozdítva a társadalmi kooperáció folyamatait.

Az igazságosságfilozófiák másik szembeötlő vonása: az *egyenlőség*. Amennyiben történelmi távlatban vizsgálódunk, látjuk, hogy a kozmosz rendjébe beleágyazott görög gondolkodás is rátalált az egyenlőség gondolatára, amely mind a jognak, mind az igazságosságnak alakot biztosít, méghozzá a matematikában tetten ért arányviszonylatoknak megfelelően.<sup>7</sup> A jog és az igazságosság egy jól tagolt rendbe illeszkednek bele, azaz a jog egy meghatározott ethoszba ágyazódik bele. (Ezzel magyarázható, hogy a középkori nyelvben az *aequitas* az *aequalitas* árnyékában állt.) Amint jól tudjuk, Arisztotelész, akinek fontos tételeket köszönhetünk, úgy gondolja, hogy az igazságosság esetében az egyenlő dolgokat egyenlő, a nem egyenlő dolgokat pedig nem egyenlő módon kezeljük, azaz egy olyan kritériumot alkalmazunk, amelynek alapján meg lehet mondani, kit mi illet meg. Az igazságosság

---

<sup>6</sup> Ricoeur ezért mondhatja, hogy a társadalom disztributív koncepciója elkerüli a túlfeszített holizmus és individualizmus csapdáit. P. Ricoeur: *Love and Justice, Philosophy and Social Criticism* 1995. Vol. 21, 5-6.

<sup>7</sup> B. Waldenfels: *Schattenrisse der Moral* Suhrkamp, Frankfurt/M, 2006. 119.

egyenlőséget teremt tehát abban az értelemben, hogy mindenkire ugyanazt a mércét alkalmazzuk, de következménye az, hogy meghatározott módon különbséget teszünk. Az igazságosság ítélethez vezet, amely az adott kritérium alkalmazásával szétválasztja a helyeset és a helytelent, jutalmaz és büntet. Ily módon pedig a megfelelést viszonylatait hozza létre az emberi teljesítmények és a társadalmi elismerés között. A jog esetében ott van a vezérfonál a kezünkben: hasonló esetek kapcsán hasonló magatartást kell tanúsítani. Ám hogyan lehet érvényre juttatni ugyanezt az érvet a gazdagság, a tulajdon, az erőforrások, a felelősség esetében? A társadalomban létező masszív egyenlőtlenségek esetében? A kulturális csoportok viszonylatainak esetében?

Nem hagyom el itt még Arisztotelészt, de hatalmas ugrással Nietzsche hívom segítségül, hogy tolmácsoljam a kérdést. Nietzsche ugyanis a következő módon kiált fel: „Az egyenlőség tana...! De hát nincs vesztebb méreg ennél: mert *látszólag* magáról az igazságosságról prédikál, holott az igazságosság végpusztulását jelenti... Az egyenlőknek egyenlőt, a nem egyenlőknek nem egyenlőt – ez lenne az igazságosság igaz beszéde: és ami ebből következik – hogy a nem egyenlőt sohasem egyenlősíteni”.<sup>8</sup> Nietzsche gondolkodása újfajta fénybe helyezi a kérdést, az ő eljárása genealogikus, az igazságosság genealógiáját tekinti tárgyának.

Mindenesetre, Arisztotelész úgy látta megoldani a kérdést, hogy különbséget tett az arányosságot szem előtt tartó és a matematikába mártott egyenlőség között. Az arányosság elve szem előtt kell, hogy tartsa a felek társadalmi szerepeit, hozzájárulásait. Ugyanez a törekvés tapintható ki az itt már szóba hozott Rawlsnál is, aki az igazságosság és az egyenlőség egyenlőségét vallva az igazságosság két elvét emeli előtérbe: az egyik a polgárság hagyományos igényét ismétli, nevezetesen a törvény előtti egyenlőséget, a második elv szerint pedig a „társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy ... a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebb legyenek”.<sup>9</sup> Maximalizálni kell a legkisebb részt. Ez nem más, mint az arányos előnyök és hátrányok elosztásának arisztotelészi elve, persze modern köntösben. A jogok matematikai rendje kiegészül, az arányosság *geometriai* rendjével.

A kérdés az, hogy milyen kötelekeket feltételez az ily mód felrajzolt közösségforma? Milyen választ adhatunk arra a kérdésre, hogy miért vagyunk együtt, miért vannak együtt a társadalom résztvevői – az itt kibontott igazságosság-filozófia szemszögéből? Tudunk-e egyáltalán választ adni az elosztási igazságosság alapján? Vagy...? A társadalom tagjai között milyen kölcsönösségformák jönnek létre az elosztási igazságosság kapcsán? Hiszen Rawls is arról szól, hogy igazságosságfilozófiája ösztönzi a társadalmi kooperációt.

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*, In. *Ex Symposion*, 1994. 31.o.

<sup>9</sup> Rawls, ibidem, 112.

Ezen a ponton Ricoeur fogom idézni,<sup>10</sup> aki azt mondja, hogy az igazságosságfilozófia legmagasabb pontján egy olyan társadalom képe jelenhet meg, amelyben a társadalom tagjai között kölcsönösségalakzatok, kötelékek alárendelődnek az elfogultság eszméjének. Rawls fogalma, „az elfogulatlan érdek”, jól példázza a kérdést, amelyről itt szó esik. Az elfogulatlan érdek fogalma láttatja ama hipotetikus eredeti helyzetet, eredendő szituációt, pontosabban karakterizálja a majdani társadalom tagjainak beállítottságát a méltányossággal, mint igazságossággal kapcsolatban. Nyilván az elfogulatlanság képlete magában rejt kölcsönösség-vonatkozásokat a társadalom tagjai között, ám nem juttat érvényre például a szolidaritásra jellemző kapcsolatokat. Igaz, Rawls esetében (Walzer esetében ezt az állítást módosítanom kellene) nem hagyható figyelmen kívül, hogy milyen feltevéseket használ: a személyek, a majdani társadalom tagjai, afféle *preszociális* atomok, akik egyszerre kooperálnak és versengő viszonyban állnak egymással.

Itt különösképpen jelentőségű, hogy Rawls milyen módon egyensúlyoz az igazságosság és az utilitáriánus vonatkozások között, és, hogy milyen korrektívumokat dolgoz ki annak érdekében, hogy az igazságosság elve ne maradjon pusztán utilitáriánus maxima. Emlékezzünk, Rawls gondolata szerint („különbőségelv”) a jövedelmi differenciálódás segíthet a „legrosszabb” helyzetűek sorsán. Ahogy mondtuk: maximalizálni kell a legkisebb részt, azaz, hogy Rawls idézzem a „legkisebbek legnagyobbika”, *maximum minimorum*. Hovatovább, Rawls a testvériség elvét veti be<sup>11</sup> sajátos módon: azt állítja, hogy a társadalmi különbségek elve megfelel a testvériség elvének, amelyről azt gondolja, hogy mellőzték az újabb politikai filozófiákban. A testvériség úgymond „természetes jelentése”, ugyanis, hogy csak akkor kívánjuk előnyeink növekedését, ha a kevésbé kedvező helyzetűek számára is előnyös. Törekedünk a nagyobb előnyök megszerzésére, ám csupán akkor, ha az a kevésbé szerencséseknak is javára válik.

Ám, lássuk be, hogy meghatározott értelemben ez a gondolat védtelen az utilitáriánus maximával szemben, amely olyan eszményt támogat, miszerint a lehető legnagyobb számú ember átlagos előnyeit szükséges növelni, még ha ez a fellépés egy meghatározott kisebbség rovására is történik. A rawlsi eljárás azt előlegezi, hogy úgy kell elosztani a fennálló részesedéseket, úgy kell elosztani létező egyenlőtlenségeket, hogy az összhangban álljon a társadalmi és gazdasági hatékonysággal. Az egyenlőtlenség meghatározott formái azért igazságosak, mert hasznosak, egyenlőtlenségeket tolerálnunk kell a jelenkori társadalmakban, mert növelik a társadalmi hasznosságot.

---

<sup>10</sup> Ricoeur, *ibidem*, 31.

<sup>11</sup> Rawls, *ibidem*, 138.

Ismeretes, hogy az ekvivalencia és a kölcsönösség elvét szorgalmazó igazságosság filozófiája mély összefüggésben áll az arany szabállyal, hovatovább az igazságosság megfogalmazható, mint az arany szabály formális értelmezése. Ám, ahogy az arany szabállyal kapcsolatban is elmondták már kritikai igényrel, jelesül, hogy az arany szabályt az utilitarizmus, a *Do et des* elve fenyegeti. A rawlsi maximum kalkulációjának elve nincs híján e veszélynek. *Az igazságosság filozófiájában ott van egy bizonytalanság, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül:* a társadalom pártatlan, elfogulatlan résztvevői arra irányulnak, hogy a meglevő keretek közöttük előnyeiket növeljék, vagy, hogy előremozdítsák a társadalmi kooperációt. Az utilitáriánus maxima azonban a kooperációt társadalmi hasznosságot támaztó versengéssé alakítja, az együttműködést a versengő felek érdekeinek egyensúlyává módosítja.

Hogyan védhető meg az igazságosság-filozófia az utilitarianizmusba való csúszás veszélyétől? Beszélhet-e az elosztó igazságosságra alapozó filozófia a közösségről? Vagy úgy kell gondolkodnunk, hogy az igazságosságfilozófia korrektívumért kiált, mert az önmagának átengedett igazságfilozófia bármikor alárendelődhet az utilitarianizmusnak, ahogy a már említett Ricoeur gondolja, aki az igazságosság és a szeretet dialektikájának segítségével cövekei le gondolatmenetét? E kérdések egyik legfontosabb tétje az igazságosságnak a közösség vonatkozásában betöltött szerepe.

*Először* is, van egy előzetes kérdésem is, amelyet nem tartok kevésbé lényegesnek. Miért tételeződik itt Rawls esetében is a hasznosság és az igazságosság között egy *egynemű* elméleti mező? Vajon láthatunk-e egy egyenesvonalú utat a hasznosság tapasztalata és az igazságosságra utaló kíváncsalság között? Vagy a hasznosság és az igazságosság olyan heterogén vonatkozásokat jelentenek, amelyek különféle keretekben kell tárgyalnunk?

Ismét az antik görögséghez fordulok segítségért. Kiindulópontunk, hogy az igazságosságot nem egyenlíthetjük ki az érdekek egyensúlyával, sőt, mi több azzal a szituációval sem, amelyben meghatározott ítélet révén elégtétel jár annak, aki igazságtalan módon kárt szenvedett el. Még az utóbbi szituáció sem érinti, ugyanis, az igazságosság politikai horizontját. Félreérthetetlen az a gondolat, miszerint az egyént karakterizáló igazságosság-távlat a közösség kiépítésében érhető tetten. Az egyén lelkében létrejövő harmónia nem ellentétes a közjőval, mi több, az az egyén bizonyul igazságosnak, aki képes a saját lelki rendezettségét „át ruházni” a polisra. Márpedig, amennyiben azt mérlegeljük, hogy az igazságosság politikai vonatkozásait erősítjük, akkor aligha elégedhetünk meg azzal a kitételrel, hogy a politikai értelemben vett igazságosság nem más, mint egy olyan rend, amely magában foglalja az egyének és a javak relációját. A közösség a tagjai között a lehető legtöbb dolgot osztja meg, a közös tapasztalatok részelemei beilleszkednek a közös vállalkozásba, amely fenntartja az államot. Az igazságosság kapcsolatban kell, hogy álljon

azon már előzetesen létező mérték választásával, amely alapján minden társadalmi résztvevő megkaphatja az őt megillető részt.

És pontosan ebben az értelemben beszélhetünk arról a rendről, amelyben a közjavak, a köz osztása történik. Fontos hangsúlyozni, hogy a hasznosság-ról az igazságosságba való átmenet nem ugyanolyan módon történik a közvonatkozások szintjén, mint az egyéni viszonylatok esetében.<sup>12</sup> A már szóba hozott Arisztotelész az igazságosság módozatainak leírásával pontosan a hasznosságból az igazságosságba való átmenetet írja le. De a politika távlata akkor nyílik meg, amikor megszűnünk gondolkodni az előnyök és a veszteségek perspektívájában, amikor, modernizált nyelven szólva, *nem a nettó nyereség kritériumait tartjuk szem előtt*. Mivel a politikai közösség nem egyszerűsíthető le a szolgáltatások és a javak biztos áramlása kapcsán kibontakozó szerződésre, a politika közegében tapasztalható egyenlőség nem származtatható az áruk cseréje kapcsán létrejövő egyenlőségből. Nem a társadalmi hasznosság alapítja meg a politikai közösséget. Az árucserében kibomló aritmetikai egyenlőség nem lehet meghatározó a politikai közösség szempontjából, ezért az aritmetikai egyenlőség helyett a geometriai egyenlőség jut érvényre, amely a politikai rend arányait biztosítja. A politika birodalma a cserékben és a kártérítésben megnyilvánuló aritmetikai egyenlőségen túl helyezkedik el. Az igazságosság *politikai* formája határozza meg a közösség tagjai közötti viszonylatokat.

Ám, vajon ezek az állítások nem pusztán a görögség korára vonatkoznak? Milyen kapcsolat van például az itt említett állítások és Rawls elosztási koncepciója között? A lényegét abban kell látni, hogy itt a politika fenomenjének másfajta elképzeléseit érjük tetten. Rawls és a kortárs elosztási koncepciók esetében *maga az elosztás* képezi a politika alapját, amely egyaránt vonatkozik a közszolgáltatások, és a javak elosztására. A politika itt az érdekek ésszerű, körültekintő, előrelátó, véletleneket kiszűrő adminisztrálását, elosztását és újraelosztását, valamint az elosztó igazságosság lépcsőzetes megvalósulását jelenti. Másképpen szólva, a politika mindig összefüggésben áll valamivel ami adott, vagy azzal, amit juttatni lehet valakinek, vagy azzal, amit különféle igények tárgyává lehet tenni. Egy másfajta, kritikai távlatból nézve azonban, és ezt a perspektívát kapcsolatba hozhatjuk az iménti állításokkal, a politikának ez az értelmezése védtelen az igazságosság adminisztratív és jurisdisztikus elképzelésével szemben. Ami továbbá azt jelenti, hogy az elosztási igazságosság filozófiája szűkíti a politika hatósugarát. Más szóval elve, az elosztási igazságosság filozófiája meghatározott depolitizáció révén tudja érvényre juttatni elképzeléseit. Hadd vegyük ezt szemügyre közelebbről!

---

<sup>12</sup> Itt J. Rancière hatott rám, *La Mésestente* Paris, 1995. 23.



Láttuk, hogy Rawls a politikai filozófiát az igazságosság fényében magyarázza. Ennek érdekében kiiktat egy sereg olyan ellentmondást, feszültséget, amelyek akadályokat gördítenének az igazságosság adminisztrálása előtt.<sup>13</sup> Számára az érdekek aggregátuma, a helyek és funkciók elosztása jelent mércét. Eljárásának része, hogy (*contra* Arendt) expresszivistikus politikai filozófiában gondolkodik, miszerint a létező intézmények maradék nélkül, hiánytalanul képesek kifejezni az alanyok igényeit, megnyilvánulásait. B. Williams figyelmeztetett arra, hogy azon törekvéseink ellenére, hogy feloldjuk az erkölcsben és a politikában tettenérhető ellentmondásokat, minduntalan maradékokba, megfigyelmezhetetlen többletekbe botlunk, amelyeket nem lehet alárendelni az átfogó doktrínák ambícióinak. Mindig számítanunk kell arra, hogy az egyenlőben ott tanyázik az egyenlőtlenség (gondoljunk vissza Nietzsche gondolatsorára feljebb), az összehasonlítás *táulatába vont aspektusokban ott van az összehasonlíthatatlan*. Az alteritásetika, mondjuk, szituációkat vázolt fel, amelyeket arra figyelmeztetnek, hogy olyan asszimmetriák kerülnek elébünk, amelyeket nem lehet kísímítani az ész eljárásaival és ezek szétfeszítik az adott rend kereteit. A társadalmat a racionalizált elosztás mintájára alakított elképzelés azonban aligha képes, hogy válaszoljon e bírálatokra. Esetében olyan elosztási rend körvonalazódik, amely lemond ezen „maradékok”, „összehasonlíthatatlan mozzanataik”, „egyenlőtlenségek” tárgyalásáról. Noha, a politikai rendben rejlő összehasonlíthatatlanságról, bekebelezhetetlenségről, a komprehzív politikai fellépés problematikumáról már a görögök is tudtak. Hiszen, amikor Hérodotosz azt mondja, hogy az egész a sokaságban van, akkor számunkra fontos dolgot mond ki. A sokaság egyenlőségének és az egészhez kapcsolódó egyenlőség kiegyenlíthetetlenisége repedést okoz a keretben.

Az a tény is szembeötlő, hogy Rawls, amikor a szerződéselmélete szempontjából kimagasló jelentőségű eredeti helyzetről beszél, akkor e helyzetet lényegében véglegesíti.<sup>14</sup> Nem mintha nem engedné meg, hogy a polgárok ismét az eredeti helyzetbe kerüljenek. De nem teszi lehetővé, hogy alternatív lehetőségeket válasszanak, hogy a meglepetésszerű, a bizonytalan befurakodjon az eredendő keretbe. Az áttetszőség viszonylatainak képét rajzolja. Amikor disszonanciák lépnek fel, a polgárok visszasodródhatnak az eredendő helyzetbe, és racionális belátás segítségével korrigálhatják saját felismert „irracionális

---

<sup>13</sup> Sh. Wolin: *Contract and Birtright, Presence of the Past* Baltimore, John Hopkins University Press, 1989. Ch. Mouffe, Rawls: *Political Philosophy Without Politics*, In. D. Rasmussen ed., *Universalism and Communitarism: Contemporary Debates in Ethics*, MA: MIT Press, 1990.

<sup>14</sup> Honnig a rawlsi depolitizáció eredményeit a büntetés kapcsán mutatja meg, B. Honnig, Rawls on Politics and Punishment, *Political Research Quarterly*, 1993. No. 1, Mar., 113. E. MacAdam: John Rawls at the end of the Politics, *Angelaki*, 2004. 3, dec.

teljesítményeiket”. Sehol sem találhatunk olyan akadályokat, amelyek létrejöttéhez ne járultunk volna hozzá mi is tévedéseinkkel vagy hibáinkkal együtt.

Milyen ellenvetéseket sorolhatunk fel a disztributív igazságossággal szemben? Nem felejtethetjük azt a mozzanatot, hogy az igazságosság az igazságosság *hiány*tapasztalatából születik meg. Ez a tény megakadályoz bennünket abban, hogy az igazságtalanságban pusztá eltérést, a bűn kivetülését, az értelem összeomlását, vagy a szabálytalanul hömpölygő szenvedélyek megnyilvánulását lássuk.

Az igazságtalanság nem lehet csupán az igazságosság másik oldala. Ugyanakkor, ha így gondolkodunk, akkor a politika fogalmát is kénytelenek vagyunk módosítani, legalábbis azokhoz az elképzelésekhez képest, amelyek a politikát a szerződéselvű hagyományból vezetik le. Mert ehelyütt a politika nem a szerződés kivetülése, nem is valamilyen habitualizált hagyomány megvalósulása, hanem beavatkozás, irrupció, újítás, a létező keretek újraformálása. Nem utolsósorban olyan politikát jelent, amely megzavarja a normalizált elosztási rezsimeket. Az igazságtalanság tapasztalata nem teszi lehetővé, hogy a hasznosság és az igazságosság között egynemű politikai mezőt tételezzünk. *Nincs folyamatosság a hasznosság és az igazságosság között.* Azaz, a politika szívében, szerintem, az igazságtalanság értelmezése rejlik, azaz nem más, mint az „összemérhetetlenség bevezetése a beszélő testek elosztási rezsimjébe”.<sup>15</sup>

*Másodszor*, egy más példához is nyúlok, amely a kultúrák közti viszonyokból adódik, és ezúttal a közömbösségre ad példát. W. Kimlycka nagy mértékben hozzájárult a „multikulturális polgárság” fogalmának értelmezéséhez, és új szemléletet hozott a vitába. Miután kissé fárasztotta már a számos különböző félreértés a multikulturalizmus/interkulturalizmus/transzkulturalizmus síkjain, megkísérelt tiszta vizet önteni a pohárba.<sup>16</sup> Kimlycka a következőképpen fogalmazta meg e problémát: hogyan lehetséges összehangolni az analízis két szintjét, vagyis, hogyan teremthető harmónia az államnak, az intézményeknek, a jogrendszernek az igazságosságára épülő *analízis* és a tapasztalatokat individuális és kultúrák közötti szinten meghatározó tudatformák, habitualizációk, kompetenciák felé irányuló *analízis* között? Összehangolhatóak-e egyáltalán, figyelembe véve a közöttük feszülő ellentéteket?

Ezt a problematikát a következőképpen is megfogalmazhatjuk: a kultúrák közötti indifferencia/érdeklődés mely foka szükséges egy jól szervezett politikai közösség működéséhez? Az érdeklődés/indifferencia milyen dialektikája korrelálhat egy jó politikai közösség egzisztenciájával? Milyen relációk állnak fenn a politika és a mindennapi élet között?

---

<sup>15</sup> J. Rancière, *ibidem*, 42.

<sup>16</sup> W. Kimlycka: *Multicultural States and Intercultural Citizens, Theory and Research in Education* 2003. 1; 147.

Emellett Kimlycka egyértelműen azt az elvet vallja, hogy a *politikai struktúrákat* a „multikulturális értelmezés” perspektívájából kell megragadni. Kimlycka szerteágazó és szofisztikált opusza természetesen alaposan körüljárja ezt az orientációt. A *politika az, ami elsősorban egyesítheti a polgárokat*. A kultúrák közötti interakció tekintetében Kimlycka olyan példákat sorol fel, melyek azt bizonyítják, hogy a „multikulturális állam” esernyője alatt meghúzódhatnak az indifferencia – vagyis az „interakciók” elszegényedésének – különböző formái: a franciák és az angolszászok viszonya Kanadában, a különböző közösségek viszonya Belgiumban és Svájcban. Kimlycka meggyőződése szerint az efféle „multinacionális föderációk” példamutatóak lehetnek a poszt-szociális világ számára is, habár ami pozitívumot jelent egy szemszögből (többszintű kulturális-politikai tér keletkezése, a különbözőségek az integráció vektorává válnak), az negatívum is lehet egy más szempontból (a kommunikáció elszegényedése a mindennapi életben). Felléphetnek másfajta feszültségek is, például a makro-méretű és a lokális jelenségek között – egyszerűen: nem okvetlenül kell hogy létezzen kontinuitás a makro- és a mikroszint között. Viszont, felmerül a kérdés: nem vereség-e ez a modernitás ígéretének szemszögből, mely szerint a polgárok a közös gyakorlatban szélesíthetik a racionalitás körét, így készen állnak az innovációkra, a merevségüket veszített, reflexívvá váló hagyományok folytonos revíziójára? Végül, nem lehetséges-e mind az effajta reflexivitásnak, mind a hagyományok revíziójára való készségnek a serkentése az oktatás különböző formái segítségével? Milyen lehet a más kultúrák értelmezésekor működő hermeneutikai tudat?

Azon az úton indultunk el, amely el kellene hogy kerülje a Szküllákat és Kharübdiszeket. Politikai közösség nem hozható létre teljes indifferencia esetén, hiszen ezzel értelmét veszti az az együttélés, vagyis a társulás. Ez az állítás feltételezhetően azokra a társadalmakra is érvényes, amelyekben különböző kultúrák és különböző etnokulturális perspektívájú kisebbségek-többségek léteznek egyidejűleg. A politikai közösség egyfajta Mi-tudatot feltételez. Hogy nem létezik teljes közömbösség másokkal szemben, ez abban mutatkozik meg, hogy a politikai közösségben a „Másik” nem egyszerűen csak egy a „mások” tömegében, hanem egy *meghatározott* „másik”, aki együtt van velem, velünk.